MARTIN HEIDEGGER — LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA

MARTIN

HEIDEGGER

[?]

LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA

¿En qué consiste la técnica? ¿Es una actividad humana y puramente instrumental?

¿Qué tipo de relación establecemos con el mundo y la naturaleza, con los otros y las cosas en una era dominada por la técnica? ¿Cómo podemos contrarrestar su fuerza y su omnipresencia? Se trata de una serie de interrogantes de gran actualidad, que nos invitan a reflexionar sobre la esencia misma de la técnica. Esta articula la realidad en forma de un complejo engranaje que reduce la naturaleza a un simple fondo permanente de reservas.

Todas las cosas, incluidas el ser humano, se convierten así en piezas disponibles, ordenables y reemplazables del engranaje. Este engranaje técnico no es tanto una estructura y un dispositivo como una forma de desvelamiento, la manera en que se nos manifiesta la realidad en la que vivimos. El peligro de la técnica descansa precisamente en permanecer acríticamente sometidos a su voluntad de dominio en lugar de adoptar una actitud atenta y meditativa que recupere la proximidad con las cosas.

La pregunta por la técnica es el título de la conferencia que Heidegger dictó el 18 de noviembre de 1953 en el auditorio de la Academia Bávara de Bellas Artes, en el marco del ciclo *Las artes en la época técnica.*

Martin Heidegger

LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA

ePub r1.0
Titivillus 11.02.2026

Título original: *Die Frage nach der Technik*
Martin Heidegger, 1954
Traducción: Jesús Adrián Escudero
Diseño de cubierta: Ferran Fernández

Editor digital: Titivillus
ePub base r3.0 (ePub 3)

Para una óptima experiencia de lectura, use la opción *Fuente Original / Fuente del editor / Predeterminada.*

Nota sobre la presente edición

La pregunta por la técnica es el título de la conferencia que Heidegger dictó el 18 de noviembre de 1953 en el auditorio de la Academia Bávara de Bellas Artes en el marco del ciclo *Las artes en la época técnica*. La conferencia se publicó luego en el volumen tercero del *Anuario de la Academia* (Múnich, R. Oldenbourg, 1954, pp. 70 ss.) y apareció también en la conocida edición de *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, Neske, 1954, pp. 9-40). La conferencia se repitió el 10 de febrero de 1954 en Friburgo de Brisgovia y se volvió a publicar en un pequeño volumen intitulado *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen, Neske, 1962, pp. 5-36).

La presente traducción se ha realizado a partir del texto publicado en el volumen 7 de las *Obras completas (Gesamtausgabe)*: M. Heidegger, «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 5-36. Esta edición, a cargo de F.-W. von Herrmann, contiene ligeras mejoras del texto publicado inicialmente en la editorial Günther Neske. Además, incluye las notas marginales del propio Heidegger.

En la actualidad se dispone de diferentes traducciones castellanas de este texto. Aquí destacamos las de: Eustaquio Barjau, «La pregunta por la técnica» (en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, El Serbal, 2001, pp. 9-32); Francisco Soler Grima, «La pregunta por la técnica» (en M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Edi-

torial Universitaria, ₇2019, pp. 73-94); Jorge Acevedo y Adolfo Carpio, «La pregunta por la técnica» (en *Época de filosofía* 1/1 [1985], pp. 7-29). Asimismo, hay una traducción catalana realizada por Manuel Carbonell, «La qüestió envers la técnica» (en M. Heidegger, *Fites*, Barcelona, Laia, 1989, pp. 281-318). También pueden consultarse las traducciones italiana, inglesa y francesa de: Gianni Vattimo, «La questione della técnica» (en M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Milán, Murio, 1976, pp. 5-27); David Farrell Krell, «The Question Concerning Technology» (en M. Heidegger, *Basic Writings*, Nueva York, San Francisco y Londres, Harper & Row, 1977, pp. 287-317); y André Préau, «La question de la technique» (en M. Heidegger, *Essais et conférences*, París, Gallimard, 1980, pp. 9-48).

Las cursivas, los entrecomillados y las citas textuales son del propio autor. Las notas a pie de página identificadas con letras reproducen las anotaciones marginales de Heidegger. Los números entre corchetes remiten a la paginación de la edición alemana. Finalmente, los lectores apreciarán que algunas palabras están marcadas con un asterisco. Se trata de palabras y términos clave que son aclarados en el glosario terminológico, añadido al final de la presente edición.

La pregunta por la técnica

[7] En estas páginas nos *preguntamos* por la técnica. El preguntar abre un camino. Por ello resulta aconsejable prestar atención al camino y no quedar presos de frases y tópicos aislados. El camino es un camino del pensar. De una manera más o menos perceptible y poco habitual, todos los caminos del pensar discurren a través del lenguaje. Preguntamos por la *técnica* y con ello quisiéramos preparar una relación libre con ella. La relación es libre cuando abre nuestra existencia a la esencia de la técnica. Si somos capaces de corresponder a esta esencia, entonces podremos experimentar la técnica en sus propios límites.

La técnica no es lo mismo que la esencia[*] de la técnica. Cuando buscamos la esencia del árbol tenemos que darnos cuenta de que aquello que persiste en todo árbol en cuanto árbol no es, a su vez, un árbol que pueda encontrarse entre los restantes árboles.

Así pues, la esencia de la técnica no es nada técnico. Por eso nunca experimentaremos nuestra relación con la esencia de la técnica mientras nos limitemos solo a representar y practicar lo técnico, sea para acomodarnos a ella o sea para eludirla. En todas partes permanecemos encadenados a la técnica sin libertad, tanto si la afirmamos con pasión como si la negamos. Sin embargo, la peor manera de quedar entregados al poder de la técnica es cuando la consideramos como algo neutral; de hecho, esta concepción[*] [de la técnica], que hoy en día goza de gran aceptación, nos vuelve completamente ciegos ante la esencia de la técnica.

De acuerdo con la antigua doctrina, la esencia de algo es *lo que* algo es. Preguntamos por la técnica cuando preguntamos por lo que ella es. Todo el mundo conoce las dos afirmaciones con las que se responde a nuestra pregunta. Una dice:

la técnica es un medio para un fin. La otra dice: la técnica es una actividad humana. Ambas formas de determinar la técnica se pertenecen mutuamente. Porque establecer fines, procurarse medios y utilizarlos para los fines es una actividad humana. La elaboración y la utilización de equipamientos, instrumentos y máquinas forman parte de lo que es la técnica; las mismas cosas elaboradas y utilizadas, así como las necesidades[a] [8] y los fines a los que sirven, también forman parte de lo que es la técnica. El conjunto de estos dispositivos es la técnica. Ella misma es un dispositivo[*] o, como se dice en latín, un *instrumentum*.

La concepción corriente de la técnica, según la cual ella es un medio y una actividad humana, puede llamarse, por tanto, la determinación instrumental y antropológica de la técnica.

¿Quién negaría que esta concepción es correcta? Es evidente que se ajusta a la idea que uno tiene en la cabeza cuando se habla de técnica. La determinación instrumental de la técnica es tan inquietantemente correcta que incluso puede aplicarse a la técnica moderna. Se suele afirmar, con cierta razón, que frente a la antigua técnica artesanal la técnica moderna es algo completamente distinto y, por tanto, nuevo. La central eléctrica, con sus turbinas y generadores, es un medio fabricado por el hombre para un fin establecido por el hombre. También el avión a reacción y la máquina de alta frecuencia son medios para fines. Por supuesto que una estación de radar es más compleja que una veleta. Por supuesto que la fabricación de una máquina de alta frecuencia precisa de la combinación de diferentes procesos de producción técnico-industrial. Por supuesto que un aserradero en

un valle perdido de la Selva Negra es un medio primitivo en comparación con una central eléctrica del Rin.

Así pues, sigue siendo correcto afirmar que la técnica moderna es un medio para un fin. Por eso, la concepción instrumental de la técnica determina todos los esfuerzos por llevar al hombre a una relación adecuada con la técnica. Todo depende de que manejemos adecuadamente la técnica como un medio. Se quiere, como suele decirse, «tenerla espiritualmente en nuestras manos». Se quiere dominarla. Esta voluntad de dominio se hace tanto más urgente cuanto más amenaza la técnica con escapar al control humano.

Supongamos que la técnica no sea un simple medio, ¿qué pasa entonces con la voluntad de dominarla? Sin embargo, dijimos, que la determinación instrumental de la técnica es correcta. Ciertamente. [9] Lo correcto se establece a partir de lo que tenemos delante de nosotros y que de alguna manera nos concierne. Para ser correcta, no es necesario que la constatación desvele la esencia de lo que está delante de nosotros. Solo allí donde se produce este desvelamiento acontece lo verdadero. He ahí por qué lo meramente correcto no es todavía lo verdadero. Solo lo verdadero nos lleva a una relación libre con aquello que nos concierne desde su esencia. Por consiguiente, la correcta determinación instrumental de la técnica no nos muestra todavía su esencia. Para llegar a esta esencia, o por lo menos para aproximarnos a ella, tenemos que buscar lo verdadero a través de lo correcto. Tenemos que preguntar: ¿qué es lo instrumental mismo? ¿A qué pertenecen cosas tales como un medio y un fin? Un medio es aquello con ayuda de lo cual algo es realizado y, así, obtenido. Se llama causa a lo que tiene como consecuencia un efecto. Sin embargo, no solamente es causa aquello por medio de

lo cual se efectúa algo distinto. También el fin, con arreglo al cual se determina la naturaleza de los medios, vale como causa. Donde se persiguen fines y se aplican medios, donde domina el carácter instrumental, allí impera la causalidad.

Hace siglos que la filosofía nos enseña que hay cuatro causas: 1. la *causa materialis*, el material, la materia con la que se fabrica, por ejemplo, una copa de plata; 2. la *causa formalis*, la forma, la figura que adquiere el material; 3. la *causa finalis*, el fin, por ejemplo, el sacrificio por el cual se determina la forma y la materia de la copa requerida [para el sacrificio]; 4. la *causa efficiens*, que produce el efecto de la copa real finalizada, es decir, el platero. Lo que sea la técnica, concebida como un medio, se desvela cuando retrotraemos lo instrumental a la cuádruple causalidad.

Ahora bien, ¿qué sucede si la causalidad, por su parte, permanece oculta en su ser? Es cierto que desde hace siglos actuamos como si la teoría de las cuatro causas fuera una verdad diáfana caída del cielo. Entretanto ha llegado la hora de preguntarse: ¿por qué hay justamente cuatro causas? Cuando nos referimos a las cuatro causas mencionadas, ¿qué quiere decir propiamente la palabra «causa»? ¿A qué se debe que el carácter de causa de las cuatro causas se determine de una manera tan unitaria que haga que estas se copertenezcan?

[10] Hasta que no nos adentremos en estas preguntas, permanecerá oscura y carecerá de fundamento la causalidad, y, con ella, lo instrumental y, con lo instrumental, la determinación corriente de la técnica.

Desde hace tiempo nos hemos acostumbrado a representar la causa como lo actuante, como lo que efectúa. En este sentido, actuar, efectuar, significa: obtener resultados, lograr

efectos. La *causa efficiens*, una de las cuatro causas, determina el criterio de toda causalidad. Esto llega tan lejos que ya no tomamos en cuenta a la *causa finalis*, a la finalidad, como causalidad. *Causa*, *casus*, pertenecen al verbo *cadere*, caer, y significa aquello que hace que algo, en su resultado, acaezca de este modo o de otro. La teoría de las cuatro causas se remonta a Aristóteles. Y, sin embargo, en el ámbito del pensamiento griego, todo aquello que las épocas posteriores buscaron en los griegos bajo la concepción y la denominación de «causalidad» no tiene absolutamente nada que ver con el realizar y el efectuar. A lo que los alemanes llaman *Ursache* [causa] y los romanos llaman *causa*, se dice en griego αἴτιον: aquello que es responsable de algo.[*] Las cuatro causas son los modos, copertenecientes entre sí, de ser-responsable-de. Un ejemplo nos puede ayudar a aclarar esto.

La plata es aquello de lo que está hecha la copa de plata. En cuanto esta materia (ὕλη) es corresponsable de la copa. La copa es deudora de la plata, es decir, tiene que agradecerle a la plata aquello de lo que está elaborada. Pero la copa sacrificial no está en deuda solo con la plata. En cuanto copa, lo que está en deuda con la plata aparece con el aspecto de copa y no con el de pasador o de anillo. Así, la copa sacrificial está al mismo tiempo en deuda con el aspecto (εἶδος) de cáliz. La plata, que adopta el aspecto de copa, y el aspecto en el que aparece la plata son ambos, cada uno a su manera, corresponsables de la copa sacrificial.

Queda todavía un tercer elemento responsable de la copa sacrificial: aquello que de antemano confina el cáliz al ámbito de la consagración y de la ofrenda. El cáliz queda así delimitado en cuanto copa sacrificial. Lo que delimita da fin a la cosa. Con este fin no se acaba la cosa, sino que a partir de él

la cosa empieza a ser aquello que será después de la producción. En este sentido, lo que da fin a algo, lo que completa [11] se dice en griego τέλος, que con demasiada frecuencia suele traducirse por «meta» y «finalidad». Y, de este modo, se malinterpreta. El τέλος es responsable de aquello de lo que la materia y el aspecto de la copa sacrificial son corresponsables.

Finalmente, hay un cuarto factor responsable de la presencia y de la disponibilidad de la copa sacrificial ya finalizada: el platero; pero no lo es por el hecho de que, al obrar, produzca la copa finalizada como si fuera el efecto de un hacer, es decir, el platero no es una *causa efficiens*.

La teoría de Aristóteles ni conoce la causa mencionada con este término ni emplea un nombre griego que le pudiera corresponder.

El platero considera y reúne los tres modos mencionados del ser-responsable-de. Considerar, reflexionar, se dice en griego λέγειν, λόγος. Λέγειν reposa en el ἀποφαίνεσθαι, en el hacer aparecer. El platero es corresponsable como aquel a partir de quien el presentar y el subsistir del cáliz reciben y conservan su primera emergencia.[09] Los tres modos mencionados anteriormente del ser-responsable-de le deben a la reflexión del platero tanto el hecho de llegar a aparecer y entrar en juego en la producción del cáliz como la manera en que entran en juego.

Por tanto, en la copa sacrificial, que está lista y a nuestra disposición, dominan cuatro modos del ser-responsable-de. Difieren entre sí y, no obstante, se copertenecen. ¿Qué los une de antemano? ¿Dónde tiene lugar el juego conjunto de los cuatro modos del ser responsable? ¿De dónde procede la

unidad de las cuatro causas? ¿Qué significa, pensado a la manera griega, este ser-responsable-de?

Hoy en día nos inclinamos con excesiva facilidad a comprender el ser-responsable-de moralmente como una falta o a entenderlo como un modo de actuar. En ambos casos nos cerramos el camino hacia el sentido inicial de lo que más tarde se llamó causalidad. Mientras no se nos abra este camino, no lograremos ver lo que es propiamente el carácter instrumental que reposa en la causalidad.

Para protegernos de tales malentendidos del ser-responsable-de, aclaremos sus cuatro modos a partir de aquello [12] de lo que son responsables. En el caso de nuestro ejemplo, son responsables de que la copa de plata esté delante de nosotros y a nuestra disposición como copa sacrificial. Estar-delante y estar-a-disposición (ὑποκεῖσθαι) caracterizan la presencia de una cosa presente. Los cuatro modos del ser-responsable-de traen algo a aparecer. Lo dejan venir a la presencia. Lo liberan en esta dirección y, así, le brindan la ocasión, es decir, lo dejan venir a su completo advenimiento. El ser-responsable-de tiene el rasgo fundamental de este dejar venir al advenimiento. El ser-responsable-de es el ocasionar[*] en el sentido de este dejar-venir. Con la mirada puesta en lo que los griegos experimentaron en el ser-responsable-de, en la αἰτία, damos ahora a la palabra «ocasionar» un sentido más amplio, de manera que esta palabra designe la esencia de la causalidad pensada al modo griego. El significado corriente y más restringido de la palabra «ocasión» expresa, en cambio, algo así como un impulso y un desencadenamiento, designa una suerte de causa secundaria en el todo de la causalidad.

Ahora bien, ¿dónde tiene lugar el juego combinado de los cuatro modos del ocasionar? Estos modos dejan venir a la presencia aquello que todavía no está presente. Según eso, están dominados unitariamente por un traer que trae haciendo aparecer aquello que está presente. Platón nos dice lo que es este traer en un pasaje del *Banquete* (205b): ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι ὁτῳοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις.

«Toda acción de ocasionar aquello que pasa y avanza de lo no presente a la presencia es ποίησις, pro-ducir, traer-ahí-delante».

Todo radica en que pensemos el pro-ducir[*] en todo su alcance y, al mismo tiempo, en el sentido en que lo pensaron los griegos. Un pro-ducir, ποίησις, no es solo un fabricar artesanal, no es solo el acto de traer-a-aparecer y traer-a-imagen que es propio del artista y del poeta. También la φύσις, el emerger-desde-sí, es un pro-ducir, es ποίησις. La φύσις es, en efecto, ποίησις en el más alto sentido. Porque lo que está presente por medio de la φύσις tiene en sí mismo (ἐν ἑαυτῷ) la posibilidad de surgir que es inherente al pro-ducir, por ejemplo, el brotar de las flores en la floración. En cambio, lo producido artesanal y artísticamente, por ejemplo, la copa de plata, no brota en sí mismo [13] del pro-ducir, sino en otro (ἐν ἄλλῳ), en el artesano y en el artista.

Los modos del ocasionar, las cuatro causas, juegan en el interior del pro-ducir. Tanto lo que crece naturalmente como lo fabricado por la artesanía y las creaciones del arte llegan en cada a caso a su aparecer por medio del pro-ducir.

Pero ¿cómo acontece el pro-ducir, ya sea en la naturaleza, ya sea en la artesanía y el arte? ¿Qué es el pro-ducir en el que tiene lugar el juego del cuádruple modo del ocasionar?

El ocasionar concierne a la presencia de aquello que llega a aparecer en el pro-ducir. El pro-ducir hace pasar algo del estado de ocultamiento al estado de des-ocultamiento.[*] El pro-ducir acontece solo en la medida en que algo oculto llega al des-ocultamiento. Este llegar descansa y se mueve en lo que llamamos el desvelamiento.[*] Los griegos usan para esto la palabra ἀλήθεια, que los romanos tradujeron por *veritas*. Nosotros decimos en alemán *Wahrheit* [verdad], y la entendemos habitualmente como rectitud del representar.

¿Dónde nos hemos extraviado? Preguntábamos por la técnica y hemos desembocado ahora en la ἀλήθεια, en el desvelar. ¿Qué tiene que ver la esencia de la técnica con el desvelar? Respuesta: todo. Porque todo pro-ducir se funda en el desvelar. Este pro-ducir reúne en sí los cuatro modos del ocasionar —la causalidad— y los gobierna. A su ámbito pertenecen fin y medio, así como la instrumentalidad. Esta instrumentalidad es considerada el rasgo fundamental de la técnica. Si nos preguntamos paso a paso lo que es propiamente la técnica concebida como un medio, entonces llegaremos al desvelamiento. La posibilidad de toda fabricación productora se funda en el desvelamiento.

La técnica, por tanto, no es un simple medio. La técnica es un[b] modo del desvelar. Si prestamos atención a este hecho, se nos abre un ámbito totalmente distinto para la esencia de la técnica. Se trata del ámbito del desvelamiento, es decir, de la verdad.[*]

[14] Esta perspectiva nos sorprende. Y tiene que ser así durante el mayor tiempo posible y de una manera tan apremiante que al final nos obligue a tomar en serio la simple

pregunta sobre qué significa el nombre «técnica». La palabra procede del griego. Τεχνικόν indica lo que pertenece a la τέχνη. Con respecto al significado de esta palabra tenemos que considerar dos cosas. Primero, τέχνη no solo designa las actividades y las habilidades del artesano, sino también el arte refinado y las bellas artes. La τέχνη pertenece al pro-ducir, a la ποίησις; ella es algo poiético.

El otro punto a considerar acerca de la palabra τέχνη es todavía más importante. Desde los inicios hasta la época de Platón, la palabra τέχνη va unida a la palabra ἐπιστήμη. Ambas palabras son términos que remiten al conocimiento en el sentido más amplio. Ellas designan el estar familiarizado con algo, el entenderse y ser experto en algo. Conocer proporciona una apertura. En cuanto apertura, el conocimiento es un modo de desvelamiento. En una observación de particular interés (*Ética a Nicómaco* VI, cap. 3 y 4), Aristóteles distingue entre la ἐπιστήμη y la τέχνη, y lo hace desde el punto de vista de lo que ellas desvelan y de la manera como lo desvelan. La τέχνη es un modo del ἀληθεύειν. Desvela aquello que no se pro-duce a sí mismo y que todavía no está ahí delante de nosotros, por lo que puede aparecer y acaecer ahora de una manera, ahora de otra. Quien construye una casa o un barco o forja una copa sacrificial desvela la cosa a producir según las perspectivas de las cuatro modalidades del ocasionar. Este desvelamiento reúne de antemano el aspecto y la materia del barco y de la casa con la visión completa de la cosa acabada y, sobre esta base, determina el modo de fabricación. Por consiguiente, el elemento decisivo de la τέχνη no reside en el hacer y el manejar, ni estriba en la aplicación de medios, sino en el desvelamiento mencionado. En cuanto desve-

lar, pero no concebido como un fabricar, la τέχνη es un pro-ducir, un traer-ahí-delante.

Así, la indicación de lo que dice la palabra τέχνη y la manera como la determinaron los griegos nos conducen al mismo contexto que se nos abrió cuando íbamos tras la pregunta sobre qué es en verdad la instrumentalidad como tal.

La técnica es un modo del desvelar. La técnica despliega su ser[*] [15] en el ámbito en el que tiene lugar el desvelar y el desocultamiento, en el que acontece la ἀλήθεια, la verdad.

Frente a esta determinación del ámbito esencial de la técnica se puede objetar que es válida para el pensamiento griego y que se adecua, en el mejor de los casos, a la técnica artesanal, pero no es aplicable en el caso de la técnica moderna impulsada por máquinas. Y es precisamente la técnica moderna, y solo ella, la que nos inquieta y nos lleva a preguntar por «la» técnica. Se dice que la técnica moderna no se puede comparar con todas las técnicas anteriores, porque se funda en las ciencias exactas modernas. Entretanto, hemos llegado a entender con mayor claridad que lo contrario también es cierto: la física moderna, en cuanto experimental, depende de aparatos técnicos y del progreso en la construcción de aparatos. La constatación de esta relación recíproca entre técnica y física es correcta. Pero se trata de una simple constatación historiográfica[*] de hechos, que no dice nada sobre el fundamento de esta relación recíproca. La pregunta decisiva sigue siendo: ¿qué hace que la esencia de la técnica moderna dependa del uso de las ciencias naturales exactas?

¿Qué es la técnica moderna? Ella también es un desvelar. Solo cuando fijemos nuestra atención en este rasgo fundamental se nos mostrará lo que hay de nuevo en la técnica moderna.

Ahora bien, el desvelar que domina a la técnica moderna no se despliega en un pro-ducir en el sentido de la ποίησις. El desvelamiento imperante en la técnica moderna es un provocar[*] que coloca a la naturaleza ante la exigencia de suministrar energía que *como tal* puede ser extraída y almacenada. ¿No se puede decir lo mismo del viejo molino de viento? No. Las aspas del molino giran con el viento y quedan así inmediatamente entregadas a su soplar. Pero el molino de viento no despliega las energías de las corrientes de aire para acumularlas.

Por el contrario, una región de tierra es provocada para que extraiga carbón y minerales. La tierra se desvela ahora como cuenca carbonífera; el suelo como yacimiento de minerales. El campo que antes cultivaba el campesino aparece de otra manera, cuando cultivar todavía significaba guardar [16] y cuidar. El trabajo del campesino no provoca al campo de cultivo. Cuando siembra el grano, confía la siembra a las fuerzas de crecimiento y vela por su germinación. Entretanto, el cultivo del campo ha ido a parar a otro modo de cultivo, que *pone* y *emplaza*[*] a la naturaleza. La emplaza en el sentido de la provocación. La agricultura es ahora una industria mecanizada de la alimentación. El aire es requerido para el suministro de nitrógeno; el suelo para la extracción de minerales; el mineral, por ejemplo, para la obtención de uranio; y este para que proporcione energía atómica, la cual puede ser empleada para fines destructivos o para usos pacíficos.

El emplazar que provoca las energías de la naturaleza es una exigencia en un doble sentido. Exige en la medida en que abre y expone. Sin embargo, esta exigencia se ajusta de antemano a exigir de otro modo, es decir, impulsar la máxima utilización con el mínimo gasto. El carbón extraído de la

cuenca no está emplazado para estar simplemente presente y disponible en alguna parte. El carbón se almacena, es decir, se pone en un lugar para poder disponer del calor solar que está acumulado en él. Este se transforma en calor que, a su vez, se emplea para suministrar vapor, cuya presión activa la maquinaria que mantiene una fábrica en funcionamiento.

La central hidroeléctrica ha sido emplazada en la corriente del Rin. Emplaza a esta a generar su presión hidráulica, la cual entonces pone en marcha el movimiento giratorio de las turbinas que impulsan las máquinas. El mecanismo de estas máquinas produce la corriente eléctrica para que las centrales regionales y su red eléctrica puedan satisfacer la demanda de energía. En el contexto de esta concatenación de procesos de demanda de energía eléctrica, el Rin mismo aparece también como algo que está a nuestra disposición. La central hidroeléctrica no ha sido construida en la corriente del Rin como el viejo puente de madera que, desde hace siglos, une una orilla con la otra. Es más bien el río el que queda integrado en la central. Lo que el río es ahora como corriente, esto es, un suministrador de presión hidráulica, deriva de la esencia de la central eléctrica. Para calibrar, aunque solo sea aproximadamente, el grado de monstruosidad que impera aquí, detengámonos un instante en el contraste que se expresa en estos dos títulos: «El Rin», integrado en la planta de *energía*, y [17] «El Rin», nombrado desde la obra de *arte* del himno homónimo de Hölderlin. Pero el Rin, se objetará, sigue siendo un río que forma parte del paisaje. Es posible, pero ¿cómo? Nada más que como objeto demandado por las visitas organizadas de una agencia de viajes que ha emplazado allí un complejo turístico.

El desvelamiento que impera en la técnica moderna tiene el carácter del emplazar en el sentido de la provocación. Esa provocación permite liberar la energía oculta en la naturaleza; la energía así liberada es transformada; lo transformado es almacenado; lo almacenado es, a su vez, distribuido; y lo distribuido es nuevamente conmutado. Liberar, transformar, almacenar, distribuir, conmutar son modos del desvelar. Sin embargo, esto no transcurre de un modo tan simple. Tampoco se extravía en lo indeterminado. El desvelar desvela a sí mismo sus propias, múltiples y entrelazadas vías a través de la regulación de su curso. La dirección misma, por su parte, está asegurada por todas partes. Dirección y aseguramiento se convierten incluso en los rasgos fundamentales del desvelamiento provocador.

¿Qué clase de desocultamiento es propio de lo que se realiza por medio del emplazar provocador? En todas partes se solicita que algo esté inmediatamente en su lugar de emplazamiento, y que esté ahí para ser solicitado en una solicitación ulterior. Lo así solicitado tiene su propia posición estable. Nosotros lo llamamos el «fondo permanente».[*] El término expresa aquí algo más y más esencial que la simple noción de «existencias».[*] El término «fondo permanente» adquiere aquí el rango de un término clave. Caracteriza nada menos que el modo como se presenta todo aquello que ha sido afectado por el desvelamiento provocador. Aquello que está en el sentido del fondo permanente ya no se contrapone a nosotros al modo como lo hace un objeto.[*]

Un avión comercial que está en la pista de despegue es seguramente un objeto. Sin duda. Podemos representarnos la máquina de esta manera. Pero entonces se oculta en aquello que es y en el modo en que es. Sobre la pista de rodaje, la

máquina se desvela solo como fondo permanente, en la medida en que es requerida para asegurar la posibilidad del transporte. Para ello, el avión tiene que estar listo en toda su estructura y en cada uno de sus componentes para ser requerido en cualquier momento [18], es decir, estar preparado para el despegue. (Aquí resultaría apropiado examinar la definición hegeliana de la máquina como un instrumento autónomo. Cuando se aplica a las herramientas del artesano, su caracterización es correcta. Solo que así la máquina no es pensada desde la esencia de la técnica, a la que ella pertenece. Desde el punto de vista del fondo permanente, la máquina carece de toda autonomía, porque su posición depende únicamente del solicitar de aquello que puede ser solicitado).

El hecho de que ahora, cuando intentamos mostrar que la técnica moderna es un desvelar provocador, se nos impongan y amontonen de una manera seca, monótona y, por ende, molesta las palabras «emplazar», «solicitar», «fondo permanente», todo esto tiene su razón de ser en el tema que nos concierne.

¿Quién lleva a cabo el emplazamiento provocador mediante el cual lo que llamamos real y efectivo se desvela como fondo permanente? Evidentemente, el hombre. ¿Hasta qué punto es el hombre capaz de un tal desvelar? Es cierto que el hombre puede representar, configurar y realizar esto o aquello,[c] de un modo o de otro. Pero el hombre no dispone del desocultamiento en el que se muestra o se retrae en cada caso lo real y efectivo. El hecho de que desde Platón lo real y efectivo se muestre a la luz de las ideas no es algo que quepa achacar a Platón. El pensador griego se limitó a responder a lo que le interpelaba.

Solo en la medida en que el hombre, por su parte, ya se encuentra provocado a liberar las energías de la naturaleza, puede tener lugar este desvelamiento solicitante. Si el hombre está provocado y dispuesto para hacer esto, ¿no pertenecerá entonces el hombre, más originariamente aún que la naturaleza, al fondo permanente? La forma en que habitualmente se habla de material humano y del número de enfermos de una clínica nos lleva a pensar así. Hoy en día, el guardabosques que mide el grosor de la madera cortada en el bosque y que, a juzgar por las apariencias, recorre los mismos caminos forestales y de la misma manera que su abuelo, se encuentra —lo sepa o no— requerido por la industria maderera. Él está subordinado a la disponibilidad [19] de celulosa, la cual, a su vez, viene provocada por la demanda de papel que luego es puesto a disposición de periódicos y revistas ilustradas. Estos, por su parte, predisponen a la opinión pública a engullir todo el material impreso, de tal manera que se establece una opinión dominante a disposición de todo el mundo que la demanda. Sin embargo, precisamente porque el hombre se encuentra provocado de un modo más originario[d] que las energías naturales, a saber, provocado al proceso de solicitar,[e] nunca llegará a transformarse en un mero fondo permanente. Al practicar la técnica, el hombre participa en el solicitar en cuanto un modo de desvelamiento. Ahora bien, el desocultamiento mismo, en cuyo interior se despliega el solicitar, no es nunca una obra humana, así como tampoco lo es el ámbito que el hombre atraviesa cada vez que él, como sujeto, se relaciona con un objeto.

¿Dónde y cómo acontece el desvelar, si no es una simple obra del hombre? No tenemos que buscar demasiado lejos. Basta con que percibamos sin preconcepciones aquello que

ya siempre ha reclamado al hombre, y hacerlo de una manera tan decidida que este solo puede ser hombre como aquel así reclamado. Dondequiera que el hombre abra sus ojos y sus oídos, allí donde eclosione su corazón, se entregue libremente a sus pensamientos y anhelos, a sus creaciones y obras, a sus ruegos y agradecimientos, se encontrará ya siempre conducido a lo desocultado. El desocultamiento [de eso desocultado] ya se ha producido cada vez que invoca al hombre a los modos de desvelamiento que le corresponden. Cuando el hombre, a su manera, desvela lo que está presente en el interior del desvelamiento, entonces no hace más que corresponder a la llamada del desocultamiento, incluso cuando la contradice. Así, cuando el hombre, en la investigación y en el estudio, persigue la naturaleza como uno de los ámbitos de su representación,[*] entonces ya es reclamado por un modo de desvelamiento que le empuja a considerar la naturaleza como un objeto de investigación, hasta que incluso el objeto desaparece en la in-objetualidad del fondo permanente.

[20] Así pues, la técnica moderna —en cuanto desvelar solicitante— no es un hacer puramente humano. Por eso debemos tomar tal como se muestra esa provocación que emplaza al hombre a solicitar lo real y efectivo como fondo permanente. Ese provocar reúne al hombre en el solicitar. Esto que reúne concentra al hombre [en la tarea] de solicitar lo real y efectivo como fondo permanente.

Aquello que originariamente despliega las montañas en cadenas montañosas y las atraviesa en su conjunto unificado de pliegues es la reunión que llamamos cordillera.

Aquella reunión originaria a partir de la cual se despliegan nuestros cambiantes estados de ánimo lo llamamos ta-

lante.

Aquella llamada provocadora, que reúne al hombre para solicitar lo que se desvela como fondo permanente, la llamamos ahora el *engranaje.*[*] [f]

Nos atrevemos a emplear esta palabra en un sentido hasta ahora completamente inusual.[g]

Según el significado habitual, la palabra *Gestell* mienta algún tipo de utensilio, por ejemplo, una estantería para libros. En alemán, *Gestell* significa también esqueleto. La acepción de la palabra *Gestell* [«engranaje»] que ahora proponemos puede parecernos escalofriante, por no mencionar la arbitrariedad con la que se maltrata al lenguaje con palabras como esta. ¿Se puede seguir practicando este tipo de extravagancia? Seguramente, no. Con todo, esta extravagancia es una vieja costumbre del pensamiento. Y, por cierto, los pensadores se suman a esta costumbre precisamente cuando se trata de pensar lo más elevado. Muchos siglos después, [21] nosotros ya no estamos en condiciones de medir el significado del atrevimiento que mostró Platón al usar la palabra εἶδος para indicar aquello que [h] de lo que se puede oír, tocar, sentir, de todo aquello que de alguna manera es accesible. Comparado con lo que Platón le exige al lenguaje y al pensamiento, en estos y otros casos, el uso que ahora nos permitimos hacer de la palabra *Gestell* [«engranaje»] para designar la esencia de la técnica moderna nos parece casi inofensivo. Con todo, el uso lingüístico [de la palabra *Gestell*] que reclamamos ahora es pretencioso y se presta a malentendidos.

Gestell [«engranaje»] significa la reunión de ese emplazamiento que emplaza al hombre,[i] es decir, que lo provoca a desvelar lo real y efectivo como fondo permanente en el modo de la solicitación. Engranaje significa el modo de desvela-

miento que domina en la esencia de la técnica moderna, el cual, a su vez, no es nada técnico. Al ámbito de la técnica, por el contrario, pertenece todo aquello que conocemos como varillaje, pistones, armazón y demás componentes de lo que se llama montaje. El montaje, junto con los componentes mencionados, forma parte de la esfera de la actividad técnica. Dicha actividad no hace otra cosa que corresponder a la provocación del engranaje, pero nunca lo constituye ni lo produce.

La palabra «emplazar» [*stellen*] que forma parte del término «engranaje» [*Ge-stell*] no solo significa el provocar; debería conservar al mismo tiempo el eco de otro tipo de emplazar del que procede, a saber, aquel pro-ducir [*her-stellen*] y ex-poner [*dar-stellen*] que, en el sentido de la ποίησις, deja aparecer la cosa presente en el desocultamiento.[j] [22] Este producir que hace aparecer, por ejemplo, la erección de una estatua dentro del recinto de un templo y, por otra parte, el solicitar provocador que hemos descrito arriba, son fundamentalmente distintos y, sin embargo, están emparentados en su esencia. Ambos son modos del desvelar, de la ἀλήθεια. En el engranaje acontece este desocultamiento, conforme al cual el trabajo de la técnica moderna desvela lo real y efectivo como fondo permanente.[k] De ahí que no sea ni una actividad humana, ni mucho menos un simple medio en el marco de dicha actividad. La determinación puramente instrumental y antropológica de la técnica es en principio insostenible; ni puede completarse por medio de una simple referencia a alguna explicación metafísica o religiosa.

De todos modos, sigue siendo verdad que el hombre de la era técnica está provocado de una manera particularmente

llamativa a desvelar. Este desvelar concierne primariamente a la naturaleza como principal depósito del fondo permanente de energía. Conforme a esto, la actitud y el comportamiento solicitantes del hombre se muestran primero en la aparición de las ciencias naturales exactas de la época moderna. Su forma típica de representación consiste en aprehender la naturaleza en términos de un complejo calculable de fuerzas. La física moderna no es física experimental por el hecho de que aplique aparatos técnicos en su interrogación de la naturaleza; al contrario: porque la física —por cierto, como pura teoría— emplaza a la naturaleza a presentarse como un complejo previamente calculable de fuerzas, es por lo que se solicita el experimento, precisamente con el propósito de preguntar si y cómo se presenta la naturaleza cuando se la emplaza de esta manera.

Pero después de todo, podría objetarse que la ciencia matemática de la naturaleza surgió casi dos siglos antes que la técnica moderna. ¿Cómo podría entonces estar ya al servicio de la técnica moderna? Los hechos atestiguan lo contrario. La técnica moderna se puso en marcha solo cuando pudo apoyarse en [23] la ciencia exacta de la naturaleza. Calculada historiográficamente,[*] la objeción es correcta; pensada históricamente,[*] no capta lo verdadero.

La moderna teoría física de la naturaleza es la que prepara el camino no solo de la técnica, sino también de la esencia de la técnica. Porque la reunión provocadora en el desvelamiento solicitante ya domina en la física. Pero en ella todavía no llega a manifestarse propiamente. La física moderna es la precursora, desconocida aún en su procedencia, del engranaje. La esencia de la técnica moderna se oculta desde hace bastante tiempo; también ahí donde se han inventado má-

quinas generadoras de energía, ahí donde se ha abierto paso la electrónica y ahí donde se ha puesto en marcha la tecnología atómica.

Todo lo esencial, y no solo la esencia de la técnica moderna, se mantiene oculto en todas partes y desde hace mucho tiempo. Sin embargo, con respecto a su prevalencia permanece como lo que precede a todo: lo más primordial [es decir, lo que emerge desde el inicio]. Los pensadores griegos ya sabían esto cuando dijeron: aquello que es primero con respecto a su emerger e imponerse se hace evidente a nosotros los hombres solo tardíamente. Este origen primordial se muestra al hombre solo al final. Por eso, en el ámbito del pensar hay que esforzarse para repensar de una manera todavía más inicial lo que fue pensado al inicio, no con la voluntad absurda de renovar el pasado, sino con la sobria disposición de maravillarse ante lo que viene del origen primordial.

La cronología historiográfica sitúa el comienzo de la ciencia moderna de la naturaleza en el siglo XVII. Por el contrario, la técnica mecanizada empieza a desarrollarse en la segunda mitad del siglo XVIII. Pero lo que la ciencia historiográfica constata como un fenómeno tardío, a saber, la técnica moderna, es, por lo que respecta a la esencia que domina en ella, históricamente lo primero.

El hecho de que la física tenga que resignarse, de una manera creciente, a que su ámbito de representación escape a la intuición no responde al dictamen de una comisión de investigadores. Esto viene provocado por el dominio del engranaje, que exige que la naturaleza resulte ordenable como fondo permanente. Por eso la física, por más que abandone el modo de representación[*] dirigido exclusivamente hacia los objetos (que hasta hace poco parecía el único válido), [24] nunca

será capaz de renunciar a una cosa: el hecho de que la naturaleza se anuncie por medio de algún modo de verificación y de cálculo, además de permanecer disponible como un sistema de información. Este sistema se determina entonces desde una causalidad nuevamente modificada. Ahora la causalidad no muestra ni el carácter del ocasionar productor,[*] ni el modo de la *causa efficiens* ni, mucho menos, el de la *causa formalis*. Parecería que la causalidad se reduce a un anunciar provocado, que garantiza simultánea o sucesivamente el fondo de reservas. A esto correspondería el proceso de creciente resignación, que la conferencia de Heisenberg describe de una manera tan impresionante (W. Heisenberg, «Das Naturbild in der heutigen Physik», en *Die Künste im technischen Zeitalter*, Múnich, 1954, pp. 43 ss.).[1]

Dado que la esencia de la técnica moderna reposa en el engranaje, esta se ve obligada a emplear la ciencia natural exacta. De ahí surge la apariencia engañosa de que la técnica moderna es ciencia natural aplicada. Esta apariencia solo puede sostenerse mientras no se cuestione adecuadamente la procedencia de la esencia de la ciencia moderna y la esencia de la técnica moderna.

Preguntamos por la técnica con el fin de arrojar luz sobre nuestra relación con su esencia. La esencia de la técnica moderna se muestra en lo que nosotros llamamos el engranaje. Pero esa alusión no es, en modo alguno, la respuesta a la pregunta por la técnica, si responder significa: corresponder, esto es, corresponder a la esencia de aquello por lo que se pregunta.

¿Dónde nos encontramos si ahora damos un paso más y reflexionamos sobre el engranaje como tal? El engranaje no es nada técnico, nada que tenga que ver con una máquina. Es el modo según el cual lo real y efectivo se desvela como fondo permanente. Volvemos a preguntarnos: ¿acontece este desvelamiento en algún lugar más allá de toda actividad humana? No. Pero tampoco acontece solo *en* el hombre, ni acaece decisivamente *por* obra suya.

El engranaje es la reunión de aquel emplazar que pone al hombre a desvelar lo real y efectivo como [25] fondo permanente en el modo de la solicitación. En cuanto provocado de esta manera, el hombre se encuentra en el ámbito esencial del engranaje. En ningún caso puede el hombre asumir con posterioridad una relación con el engranaje. Por eso, la pregunta de cómo podemos alcanzar una relación con la esencia de la técnica, formulada de esta forma, llega siempre demasiado tarde. Pero la pregunta no llega demasiado tarde si nos experimentamos propiamente como aquellos cuyas actividades —ya sea de una manera abierta, ya sea de una manera encubierta— están provocadas por doquier por[l] el engranaje. Sobre todo, nunca llega demasiado tarde la pregunta de si y cómo nos comprometemos propiamente con el ámbito en que el engranaje mismo despliega su esencia.

La esencia de la técnica moderna pone al hombre en el camino de aquel desvelar por el que lo real y efectivo se convierte por todas partes y de una manera más o menos perceptible en fondo permanente. «Poner en un camino» quiere decir en alemán *schicken* [«destinar», «enviar»]. Nosotros llamamos destino[*][*Geschick*][m] a este destinar que reúne y pone al hombre en un camino del desvelar. A partir de aquí se determina la esencia de toda historia[*] [*Geschichte*], que

no es solo ni el objeto de la historiografía,[*] ni la simple realización de la actividad humana. Esa actividad llega a ser histórica ante todo como algo destinado (cf. *Vom Wesen der Wahrheit*, 1930; primera edición, 1943, pp. 16 s.).[2] Solo el destino que envía en el modo de la representación objetivante hace lo histórico accesible como objeto para la historiografía (esto es, para una ciencia), y sobre esta base resulta posible la equiparación corriente de lo histórico con lo historiográfico.

El engranaje, en cuanto provocación en el solicitar, destina en un modo del desvelar. El engranaje es un envío del destino, como todo modo de desvelamiento. Destino, en este sentido, es también el pro-ducir, la ποίησις.

El desocultamiento de lo que es siempre discurre por un camino del desvelar. El destino del desvelamiento impera siempre sobre el hombre. Pero no se trata jamás de una fatalidad coactiva. [26] De hecho, el hombre llega a ser libre justamente en la medida en que pertenece al ámbito del destino y, de este modo, se convierte en un oyente atento, pero no en un siervo.

La esencia de la libertad no está *originariamente* relacionada con la voluntad, ni mucho menos con la causalidad del querer humano.

La libertad gobierna lo libre en el sentido de lo iluminado, [*] es decir, de lo desvelado. El acontecimiento del desvelar, es decir, de la verdad, es lo que guarda el mayor y más íntimo parentesco con la libertad. Todo desvelar pertenece a un albergar y a un ocultar. Lo que libera —el misterio— está ocultado y está siempre ocultándose. Todo desvelar viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre. La libertad de lo libre no consiste ni en la arbitrariedad irrestricta, ni en el someti-

miento a simples leyes. La libertad es lo que oculta iluminando, en cuyo claro se despliega el velo que cubre lo esencial de toda verdad y deja aparecer al velo como lo que encubre. La libertad es el ámbito del destino, el cual en cada caso traza el camino a un modo de desvelamiento.

La esencia de la técnica moderna reposa en el engranaje. Este pertenece al destino del desvelamiento. Estas afirmaciones difieren de lo que se dice frecuentemente: que la técnica es el destino de nuestra época, donde destino significa la inevitabilidad de un proceso inmodificable.

Sin embargo, cuando meditamos sobre la esencia de la técnica, entonces experimentamos el engranaje como un destino del desvelamiento. Así, nos mantenemos ya en el ámbito de libertad del destino, que de ninguna manera nos confina a una coacción asfixiante para dedicarnos ciegamente a la técnica o, lo que es lo mismo, la de rebelarnos en vano contra ella y condenarla como obra del diablo. Por el contrario: cuando nos abrimos propiamente a la *esencia* de la técnica, nos encontramos tomados inesperadamente por una interpelación liberadora.

La esencia de la técnica reposa en el engranaje. Su dominio pertenece al destino. Porque el destino lleva en cada caso al hombre a un camino del desvelar, el hombre en camino está continuamente al borde de la posibilidad de perseguir y de practicar solo lo desvelado en el solicitar [27] y, a partir de aquí, tomarlo como medida de todo. Con ello se cierra la otra posibilidad: que el hombre se entregue más, en mayor medida y de modo más inicial a la esencia de lo desoculto y a su desocultamiento, para poder experimentar como su esencia la necesaria pertenencia al desvelamiento.

Colocado entre estas dos posibilidades, el hombre está amenazado por el destino. El destino del desvelamiento es como tal —en cada uno de sus modos y, por eso, necesariamente— *peligro*.

En cualquiera de los modos en que se despliega e impera el destino del desvelamiento, el desocultamiento, en el que todo lo que es se muestra en cada caso, alberga el peligro de que el hombre se equivoque en lo desoculto y lo malinterprete. Así, cuando todo lo presente se concibe a la luz de la conexión causa-efecto, incluso Dios puede perder toda su sacralidad y sublimidad, el misterio de su lejanía. A la luz de la causalidad, Dios puede decaer al nivel de una causa, la *causa efficiens*. Entonces, incluso en el ámbito de la teología, Dios se convierte en el Dios de los filósofos, es decir, de aquellos que determinan lo desoculto y lo oculto en términos de la causalidad del hacer, sin considerar jamás el origen esencial de esta causalidad.

De igual manera, el desocultamiento según el cual la naturaleza se presenta como una conexión de efectos de fuerzas puede permitir constataciones exactas; pero, justamente, a causa de estos resultados puede persistir el peligro de que en toda esta exactitud se retraiga lo verdadero.

El destino del desvelamiento no es en sí un peligro cualquiera, sino *el* peligro.[n]

Pero cuando el destino domina en el modo del engranaje, entonces el peligro es supremo. Este peligro se nos muestra de dos maneras. Desde el momento en que lo desoculto ya no concierne al hombre ni siquiera como objeto, sino exclusivamente como fondo permanente; y desde el momento en que el hombre, en la ausencia de objetos, no es nada más que el solicitador [28] del fondo permanente, entonces el hombre

camina por el borde del precipicio, es decir, llega al punto en que él mismo solo podrá ser tomado como fondo permanente. En medio de esta amenaza, el hombre adopta orgullosamente la figura del señor de la tierra. Así se extiende la apariencia de que todo cuanto nos sale al encuentro existe solo en la medida en que es un producto del hombre. Esta apariencia da pie a una última ilusión engañosa. Según ella, parece que el hombre se encuentra por todas partes solo a sí mismo. Heisenberg ha señalado con toda razón que lo real y efectivo tiene que presentarse al hombre contemporáneo de esta manera (*op. cit.*, pp. 60 ss.). *En realidad, la verdad es que el hombre de hoy no se encuentra en ninguna parte a sí mismo, es decir, a su esencia.* El hombre está tan metido en las consecuencias de la provocación del engranaje, que no lo percibe como una interpelación, que no se da cuenta de que él mismo es el interpelado y, con ello, desoye todos los modos que le indicarían que él ek-siste desde su esencia en el ámbito de una llamada. Por eso, *jamás* se *puede* encontrar solo a sí mismo.

Ahora bien, el engranaje no solo amenaza al hombre en su relación consigo mismo y con todo lo que es. En cuanto destino, remite al desvelar en la forma de la solicitación. Donde esta forma domina expulsa todas las otras posibilidades de desvelamiento. El engranaje oculta, sobre todo, aquel desvelamiento que, en el sentido de la ποίησις, deja aparecer lo presente. En comparación con este tipo de desvelamiento, el emplazar provocador empuja todo lo que es a la relación exactamente contraria. Cuando impera el engranaje, todo desvelamiento queda marcado por el sello de la dirección y el aseguramiento del fondo permanente. Ni siquiera le dejan

que aparezca en su rasgo fundamental, esto es, el hecho del desvelar como tal.

Así pues, el engranaje provocador no se limita a ocultar un modo anterior del desvelar, el pro-ducir, sino que oculta el desvelar como tal y, con él, aquello en lo que el desocultamiento, esto es, la verdad,[o] acontece.

[29] El engranaje enmascara la apariencia y el dominio de la verdad. El destino que destina en la solicitación es, por ello, el peligro más extremo. Lo peligroso no es la técnica. No hay nada demoniaco en la técnica; sí, en cambio, el misterio de su esencia. La esencia de la técnica es, en cuanto un destino del desvelamiento, el peligro. El sentido modificado de la palabra «engranaje» quizá nos resulte ahora más familiar, si pensamos engranaje [*Ge-stell*] en el sentido de destino [*Geschick*] y peligro [*Gefahr*].

La amenaza que pesa sobre el hombre no procede principalmente de los posibles efectos mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La verdadera amenaza ya ha alcanzado al hombre en su esencia. El dominio del engranaje amenaza con la posibilidad de que al hombre se le pueda negar el acceso a un desvelar más originario y, así, experimentar la llamada de una verdad más inicial.

Así pues, allí donde domina el engranaje, hay *peligro* en el sentido supremo.

«Pero donde hay peligro,
crece también lo salvador».

Consideremos con atención las palabras de Hölderlin. ¿Qué significa «salvar» [*retten*]? Habitualmente pensamos

que solo significa: agarrar lo amenazado de destrucción, para asegurarlo en su persistencia anterior. Pero «salvar» dice algo más. «Salvar» es: reconducir algo a su esencia, para así llevar finalmente la esencia a su verdadera manifestación. Si la esencia de la técnica, el engranaje, es el peligro extremo y si, al mismo tiempo, las palabras de Hölderlin dicen la verdad, entonces el dominio del engranaje no puede agotarse en el simple hecho de encubrir todo iluminar de todo desvelamiento, todo brillar de la verdad. Justo lo contrario, la esencia de la técnica tiene que albergar en sí el crecimiento de lo salvador. Pero en este caso, ¿no bastaría una mirada adecuada en lo que el engranaje es como un destino del desvelamiento, para hacer manifiesto el surgimiento de lo salvador?

[30] ¿Hasta qué punto allí donde hay peligro, crece también lo salvador? Donde algo crece, echa sus raíces y, desde allí, empieza a crecer. Ambos procesos acontecen de una manera oculta, silenciosa y a su tiempo. Pero, según las palabras del poeta, no podemos esperar que allí donde hay peligro, podamos aprehender lo salvador de una manera inmediata y sin una preparación previa. Por eso, ahora tenemos que considerar en primer lugar hasta qué punto en lo que es el peligro supremo, en el dominio del engranaje, se enraíza profundamente lo salvador y, desde ahí, se desarrolla. Para tomar en consideración todo esto, es necesario dar un último paso en nuestro camino para ver el peligro con mayor claridad. En consecuencia, tenemos que preguntarnos una vez más por la técnica. Por lo que hemos dicho, lo salvador arraiga y crece en la esencia de la técnica.

Sin embargo, ¿cómo podremos vislumbrar en la esencia de la técnica lo salvador, mientras no consideremos el sentido

que tiene la palabra «esencia» cuando decimos que el engranaje es propiamente la esencia de la técnica?

Hasta ahora hemos entendido la palabra «esencia»[*] en su significado corriente. En el lenguaje de la filosofía escolástica, «esencia» quiere decir *lo que* algo es; en latín: *quid*. La *quidditas*, la quididad, da respuesta a la pregunta por la esencia. Por ejemplo, lo que conviene a todas las especies de árboles —al roble, al haya, al abedul, al abeto— es la arboreidad misma. Los árboles reales y posibles se engloban en esta arboreidad entendida como género común, como *universal*. ¿Es entonces la esencia de la técnica, el engranaje, el género común de todo lo que es técnico? Si fuera así, la turbina a vapor, la emisora de radio, el ciclotrón serían cada uno de ellos un engranaje. Pero la palabra «engranaje» no designa ahora ningún instrumento, ningún tipo de maquinaria. Ni mucho menos el concepto general de tales recursos. Las máquinas y los aparatos no son casos particulares y tipos de engranaje, así como tampoco lo es el hombre junto al panel de control o el [p] en cada caso, de una manera repentina e inexplicable para todo pensar, en el desvelar pro-ductor y el desvelar pro-vocador, y que se entrega al hombre. El desvelar pro-vocador tiene en el desvelar pro-ductor su procedencia destinal. Pero, al mismo tiempo, el engranaje encubre destinalmente la ποίησις.

Así pues, el engranaje como un destino del desvelamiento es, ciertamente, la esencia de la técnica, pero nunca en el sentido de género y de *essentia*. Si prestamos atención a esto, caemos en la cuenta de algo sorprendente: es la técnica la que reclama de nosotros que pensemos en otro sentido lo que entendemos habitualmente por «esencia». Pero ¿en qué otro sentido?

Ya cuando hablamos de asuntos domésticos [*Hauswesen*: literalmente, la esencia de la casa] y asuntos de Estado [*Staatswesen:* la esencia del Estado] no estamos pensando en la universalidad de un género, sino en el modo como la casa y el Estado prevalecen, se administran, despliegan y decaen. Es el modo como se esencian [o despliegan su ser]. En un poema que Goethe amaba particularmente y que se titula *Un fantasma en la calle Kander*, J.P. Hebel emplea la palabra arcaica *die Weserei* [literalmente, «la esencería»]. Esta palabra significa el ayuntamiento, en la medida en que allí se concentra la vida de la comunidad y está en juego —es decir, esencia— la existencia del pueblo. El sustantivo *Wesen* [«esencia»] procede del verbo *wesen* [«esenciar»]. Entendido verbalmente, *wesen* [«esenciar»] es lo mismo que *währen* [«durar»]: no solo en términos de su significado sino en términos de la formación fonética de la palabra. Ya Sócrates y Platón pensaron la esencia de algo como lo que esencia [*das Wesende*] en el sentido de lo que dura [*das Währende*]. Sin embargo, ellos pensaron lo que dura en el sentido de lo que perdura [*das Fortwährende*] (ἀεί ὄν). Y lo que perdura lo encontraron en lo que se mantiene permanente en todo lo que sucede. Esto permanente, a su vez, lo descubren en el aspecto (εἶδος, ἰδέα), por ejemplo, en la idea de «casa».

[32] En la idea de «casa» se muestra todo lo que es de este tipo. Las casas singulares, reales y posibles, en cambio, son variaciones cambiantes y transitorias de la «idea» y pertenecen, por tanto, a lo no duradero.

Ahora bien, no hay manera de justificar que lo que perdura tenga que reposar única y exclusivamente en lo que Platón piensa como ἰδέα, Aristóteles como τὸ τί ἦν εἶναι (lo que

algo, en cada caso, ya era) y en lo que la metafísica, en sus más diversas interpretaciones, piensa como *essentia*.

Todo lo que esencia dura. Pero ¿lo que dura es solo lo que perdura? ¿Dura la esencia de la técnica en el sentido del perdurar de una idea que flota sobre todo lo técnico, de tal manera que parezca que el nombre «la técnica» designa una abstracción mítica? El modo como la técnica despliega su ser solo se deja ver a partir de aquel perdurar en el que acontece el engranaje como un destino del desvelamiento. Goethe usa en una ocasión (*Las afinidades electivas*, segunda parte, cap. 10, en el relato «Los extraños hijos del vecino») la misteriosa palabra *fortgewähren* [«continuar otorgando o concediendo»] en lugar de *fortwähren* [«perdurar»]. Su oído percibe ahí *währen* [«perdurar»] y *gewähren* [«otorgar», «conceder»] en una armonía inefable. Ahora bien, si consideramos con más cuidado que hasta ahora lo que propiamente, y quizá únicamente, dura, entonces podemos aventurarnos a decir: *solo lo otorgado* [*das Gewährte*] *dura. Lo que dura inicialmente desde el primer comienzo es lo que otorga* [*das Gewährende*].

El engranaje es, en cuanto aquello que constituye la esencia de la técnica, lo que dura. ¿Domina entonces el engranaje en el sentido de lo que otorga? La pregunta misma parece ser un desacierto evidente. Porque el engranaje es, según todo lo que se ha dicho, un destino que reúne en el desvelamiento provocador. Provocar es todo menos un otorgar.[*] Así parece, mientras no prestemos atención al hecho de que también la provocación en la solicitación de lo real y efectivo como fondo permanente sigue siendo un destino que lleva al hombre a un camino del desvelar. En cuanto destino, la esencia de la técnica introduce al hombre en lo que él mismo y

por sí mismo ni puede inventar ni, mucho menos, hacer: porque [33] no hay algo así como un hombre que sea hombre solo y únicamente por sí mismo.

Pero si este destino, el engranaje, es el peligro extremo, no solo para la esencia del hombre, sino también para todo desvelamiento como tal, ¿puede aún llamarse a este destino un otorgar? Así es, sobre todo en el caso de que en este destino deba crecer lo salvador. Todo destino de un desvelamiento acontece desde el otorgar y como tal otorgar. Solo este, de hecho, permite participar al hombre en el desvelamiento, participación que necesita el acontecimiento del desvelamiento. En cuanto necesitado de esta manera, el hombre pasa a pertenecer y ser transapropiado al acontecimiento de la verdad. Lo otorgante que destina de esa manera en el desvelamiento es, como tal, lo que salva. Este poder salvador permite al hombre ver e ingresar en la dignidad suprema de su esencia. La dignidad consiste en custodiar el desocultamiento y, con él, el previo ocultamiento de todo ser sobre esta tierra. Precisamente en el engranaje, que amenaza con arrastrar al hombre a la actividad del solicitar como el modo pretendidamente único de desvelamiento y que, de esa manera, empuja al hombre al peligro de renunciar a su libre esencia, precisamente en este peligro extremo se hace manifiesta la más íntima e indestructible pertenencia del hombre a lo que otorga. Todo esto, en el supuesto de que nosotros, por nuestra parte, comencemos a prestar atención a la esencia de la técnica.

Así, contrariamente a nuestra expectativa, el ser de la técnica alberga en sí el posible surgimiento de lo salvador.

Todo depende, pues, de que reflexionemos sobre este surgimiento y lo custodiemos rememorándolo. ¿De qué mane-

ra? Ante todo, aferrándonos a lo que es esencial en la técnica, en lugar de quedarnos simplemente fascinados con las cosas técnicas. Mientras concibamos la técnica como instrumento, quedaremos atados a la voluntad de dominarla. En tal caso, omitiremos la esencia de la técnica.

Si entretanto preguntamos cómo lo instrumental despliega su ser en cuanto un tipo particular de causalidad, entonces experimentaremos este ser como el destino de un desvelamiento.

Si consideramos, por último, que lo esencial de la esencia acontece[g] en [34] lo que otorga, que necesita y apropia al hombre para que participe en el desvelamiento, entonces se nos muestra:

La esencia de la técnica es ambigua en un sentido elevado. Esta ambigüedad apunta hacia el misterio de todo desvelamiento, es decir, de la verdad.

Por un lado, el engranaje provoca el movimiento frenético del solicitar que impide toda visión del acontecimiento del desvelamiento y, de esa manera, pone fundamentalmente en peligro la relación con la esencia de la verdad.

Por otro lado, el engranaje acontece, por su parte, en el otorgar que permite al hombre persistir en su ser. El hombre —no experimentado hasta ahora, pero quizás más experimentable en el futuro— es lo necesitado para la custodia de la esencia de la verdad. Así aparece el surgimiento de lo salvador.

La incontenibilidad del solicitar y la contención de lo salvador pasan la una delante de la otra como en la trayectoria de dos estrellas en el firmamento. Pero precisamente esto, el pasar delante, es el lado oculto de su proximidad.

Si miramos en la esencia ambigua de la técnica, vemos la constelación, el curso estelar del misterio.

La pregunta por la técnica es la pregunta por la constelación en la que acaece el desocultamiento y el ocultamiento, en la que acontece lo que constituye el ser de la verdad.

Sin embargo, ¿de qué nos sirve mirar a la constelación de la verdad? Miramos el peligro y vemos el crecimiento de lo salvador.

Con eso no estamos todavía salvados. Pero somos interpelados a esperar en la luz creciente de lo salvador. ¿Cómo puede suceder esto? Aquí y ahora, en las cosas pequeñas e insignificantes, de tal manera que cuidemos lo salvador en su crecimiento. Esto implica que nunca perdamos de vista el peligro más extremo.

El venir a la presencia de la técnica amenaza al desvelar, amenaza con la posibilidad de que todo desvelar se diluya en el solicitar y de que todo se presente solo en el desocultamiento del fondo permanente. [35] La actividad humana no puede actuar directamente frente a este peligro. El esfuerzo humano no puede por sí solo conjurar el peligro. Sin embargo, la meditación humana puede considerar el hecho de que todo lo salvador tiene que ser de una esencia superior, aunque emparentada al mismo tiempo con lo amenazado por el peligro.

¿Sería entonces posible que se nos concediera un desvelamiento más primario que fuera capaz de hacer aparecer por primera vez lo salvador en medio del peligro, que en la era técnica más bien se oculta que se muestra?

En otro tiempo no solo la técnica llevó el nombre de τέχνη. En otro tiempo se llamó τέχνη también a todo desve-

lar que pro-duce la verdad en el esplendor de lo que aparece.

En otro tiempo se llamó τέχνη también al pro-ducir de lo verdadero en lo bello. Τέχνη se llamó también a la ποίησις de las bellas artes.

Al comienzo del destino occidental, las artes alcanzaron en Grecia el máximo nivel de desvelamiento permitido. Iluminaron la presencia de los dioses, el diálogo del destino divino y humano. El arte se llamó simplemente τέχνη. Fue un desvelar único que se desplegó de múltiples formas. Fue piadoso, πρόμος, es decir, dúctil con el dominio y con la custodia de la verdad.

Las artes no surgieron de lo artístico. Las obras de arte no eran objeto de placer estético. Las artes no eran un sector de la producción cultural.

¿Qué fue el arte, quizá solo para esta breve pero magnífica etapa de la historia? ¿Por qué llevó el modesto nombre de τέχνη? Porque fue un desvelar pro-ductor y, por eso, pertenecía a la ποίησις. Fue finalmente aquel desvelar que impera en todo arte de lo bello, la poesía y lo poético el que recibió el nombre propio de ποίησις.

El mismo poeta de quien oímos las palabras

«Pero donde hay peligro,
crece también lo salvador»

nos dice:

[36] «… poéticamente habita el hombre sobre esta tierra».

Lo poético lleva lo verdadero al brillo de lo que Platón llama en el *Fedro* τὸ ἐκφανέστατον, lo que resplandece con mayor pureza. Lo poético atraviesa con su esencia a todo arte, a todo desvelamiento de lo que despliega su ser en lo bello.

¿Deberían las bellas artes ser convocadas al desvelar poético? ¿Debería el desvelar interpelarlas de un modo más inicial, para que así protejan el crecimiento de lo salvador, para que despierten y funden de nuevo nuestra mirada y familiaridad con lo que otorga?

Nadie puede saber si al arte se le otorga esta posibilidad suprema de su esencia en medio del peligro extremo. Puede que nos sorprendamos. ¿De qué? De la otra posibilidad, de que por todas partes se instale el frenesí de la técnica, hasta que un día, a través de todas las cosas técnicas, la esencia de la técnica despliegue su ser en el acontecimiento de la verdad.

La esencia de la técnica no es nada técnico. Por ello, la meditación sobre la técnica y la confrontación decisiva con ella debe tener lugar en un ámbito que, por una parte, esté emparentado con la esencia de la técnica y que, por otra parte, sea fundamentalmente distinto de ella.

El arte es un ámbito de este tipo. Por supuesto, siempre y cuando la reflexión artística, por su parte, no se cierre a la constelación de la verdad por la que nosotros *preguntamos*.

Así pues, preguntando damos testimonio de la crisis [en la que nos encontramos hoy]: frente a tanta técnica, todavía no experimentamos la esencia de la técnica; frente a tanta estética, ya no preservamos la esencia del arte. Sin embargo,

cuanto más inquisitivamente reflexionamos sobre la esencia de la técnica, más misteriosa se nos hace la esencia del arte.

Cuanto más nos acerquemos al peligro, más claramente comienzan a brillar los caminos que llevan a lo salvador, más inquisitivos llegamos a ser. Pues la proeza[*] del pensamiento consiste en el preguntar.

Glosario terminológico comentado

A continuación, se comentan palabras y formulaciones clave empleadas en el texto heideggeriano y se justifican las soluciones de traducción propuestas en cada caso.

Concepción (*Vorstellung*). Recurrimos aquí a la expresión más coloquial «concepción» y reservamos para más adelante el término «representación», utilizado en el contexto de discusión del engranaje (*Gestell*) y sus diferentes modos de poner (*stellen*), exponer (*darstellen*), producir (*herstellen*), solicitar (*bestellen*) y representar (*vorstellen*) las cosas. Véanse las entradas «engranaje» y «representación».

Desocultamiento (*Unverborgenheit*). «Desocultamiento» se utiliza aquí en el mismo sentido de desvelamiento. Véanse las entradas «desvelar» y «verdad».

Desplegar su ser (*wesen*). Con esta expresión traducimos el verbo *wesen*, que también podría verterse por «esenciar». Para más información, véase la entrada «esencia».

Destinal (*geschickhaft*). Enviado por el destino. Véase la entrada «destino».

Destino (*Geschick*). Aquí el término *Geschick* remite al acontecimiento del ser, es decir, al modo como el ser se manifiesta y desvela en diferentes épocas históricas. *Geschick* es un modo de envío (*schicken*) que nos incumbe y afecta a todos (como denota el prefijo colectivo *ge-*). Esto significa que el ser tiene una historia. Esa historia, que es la historia de la metafísica, permite comprender cómo el hombre ha acabado por dominar la naturaleza y convertirla en un fondo permanente de reservas. Heidegger identifica cuatro épocas históricas que, en cada caso, determinan el modo como experimentamos la realidad de las cosas. En otras palabras, el ser acontece y se manifiesta históricamente de diferentes mane-

ras. Y cada uno de esos modos de acontecimiento del ser establece cómo habitamos y nos relacionamos con el mundo. Esas cuatro épocas de la historia del ser y sus respectivos modos de desvelamiento pueden reflejarse gráficamente de la siguiente manera:

HISTORIA DEL SER			
Época griega	Época medieval	Época moderna	Época contemporánea
Φύσις	Ser creado	Representación	Engranaje

Tomemos el ejemplo de un campesino de la Antigua Grecia, uno medieval, uno moderno y uno contemporáneo. El campesino realiza una misma actividad: cultivar el grano. Pero el modo como el campesino comprende el grano y, por tanto, la manera en que se relaciona con la naturaleza varía de una época a otra: para el campesino de la Antigua Grecia, el grano es un don de Deméter que emerge por sí mismo desde la naturaleza (Φύσις); para el campesino medieval, el grano es un ente creado y un regalo de Dios; para el campesino moderno, el grano representa un valor monetario que puede intercambiarse en el mercado; y para el campesino contemporáneo que se sirve de una compleja maquinaria agrícola, el grano es fruto de la ingeniería genética y de las diversas técnicas de explotación de la naturaleza, la cual acaba por convertirse en un simple depósito de reservas a disposición del hombre. La conferencia de Heidegger analiza precisamente la época técnica en la que nos ha tocado vivir, en la que el ser se desvela y acontece como engranaje. Ese es nuestro destino.

En esta conferencia, Heidegger distingue entre *Geschick* («destino») y *Schicksal* (que también significa «destino»). ¿En qué sentido es la técnica un destino en esta doble acepción? Por una parte, la técnica es la forma histórica en que se manifiesta y desvela el ser en la época contemporánea (*Geschick*) y, por otra parte, la técnica es el destino concreto de nuestra era (*Schicksal*). Cuando Heidegger dice que la técnica es el destino de nuestra era, *Schicksal* significa la inevitabilidad de un acontecimiento, remite al sino que marca y determina nuestra existencia. En inglés, por ejemplo, esta diferencia entre *Geschick* y *Schicksal* puede reflejarse con las opciones de *destiny* y *fate*, respectivamente. Véanse las entradas «fondo permanente» e «histórico».

Desvelar (*entbergen*) y **desvelamiento** (*Entbergung*). En este texto, Heidegger utiliza preferentemente las palabras alemanas *entbergen* («desvelar», «salir de lo oculto») y *Entbergung* («desvelamiento») para traducir la palabra griega ἀλήθεια («verdad»). En algunos pasajes también recurre al término equivalente de *Unverborgenheit* («desocultamiento»). El término ἀλήθεια está formado por la alfa privativa (que Heidegger reproduce mediante los prefijos alemanes *ent-* y *un-*) y la raíz griega de *lathe*: «estar latente». Las expresiones *Unverborgenheit* y *Entbergen* pretenden justamente destacar el carácter privativo de la ἀλήθεια para distinguirlo del concepto positivo de la *veritas* latina y de la *Wahrheit* («verdad») alemana. El fenómeno de la verdad pensado etimológicamente significa «poner de manifiesto», «sacar a la luz», «descubrir», «quitar el velo», «sacar algo del ocultamiento», es decir, «desocultamiento», «desvelamiento». A juicio de Heidegger, este concepto de verdad es más originario que la definición clásica de verdad entendida como ade-

cuación o correspondencia. La prioridad concedida a este concepto ontológico de verdad como el horizonte de significación ya siempre abierto y dado de antemano frente a la verdad estrictamente proposicional es un tema que atraviesa toda la obra heideggeriana. A partir de esta aclaración traducimos *entbergen* por «desvelar», *Entbergung* por «desvelamiento», *Verborgenheit* por «ocultamiento», *Unverborgenheit* por «desocultamiento», *unverborgen* por «desoculto» y *verborgen* por «oculto». Véase la entrada «verdad».

Disponible (*bestellbar*). Véase la entrada «solicitar».

Dispositivo (*Einrichtung*). Heidegger utiliza el término *Einrichtung* para traducir la palabra latina *instrumentum*. *Einrichtung* significa «instalación», «disposición», «arreglo», «organización», «ajuste», «equipamiento», «puesta a punto». En nuestro caso hemos optado por «dispositivo», que, según la definición del Diccionario de la Real Academia Española, significa «mecanismo o artificio dispuesto para producir una acción prevista». Heidegger anticipa aquí su identificación de la técnica como un *instrumentum* y un dispositivo, que son dos elementos característicos de la esencia de la técnica concebida en términos de engranaje (*Gestell*). Véase la entrada «engranaje».

Emergencia (*Ausgang*). Heidegger utiliza aquí la expresión alemana *an ihren ersten Ausgang nehmen,* que hace alusión a la acción del platero gracias al cual emerge por primera vez la copa sacrificial. De ahí que utilicemos la palabra «emergencia» en el sentido de «acción y efecto de emerger».

Emplazar (*stellen*). El verbo *stellen* significa «poner», «colocar», «ubicar», «presentar», «emplazar». Aquí nos inclinamos por «emplazar», que, en una de las acepciones del Diccionario de la Real Academia Española, significa «poner

una cosa en determinado lugar». Esta definición encaja muy bien con la concepción heideggeriana de la técnica entendida como un engranaje en el que todas las cosas están puestas y colocadas en un lugar determinado para cumplir una función y estar a nuestra disposición. En algunos pasajes puntuales hemos recurrido a «requerir», «poner» o «colocar».

Finalmente, a partir de la raíz del verbo *stellen,* Heidegger despliega un rico campo semántico de conceptos relacionados con el *Ge-stell* («engranaje»), que unas páginas más adelante se va identificar con la esencia de la técnica. Así pues, nos encontramos con diferentes derivados de *stellen,* como «producir» (*her-stellen*), «re-presentar» (*vor-stellen*), «ex-poner» (*dar-stellen*), «solicitar» (*bestellen*), «distorsionar» (*ver-stellen*), «poner a disposición» (*bereit-stellen*), «concluir algo» (*fertig-stellen*). Véanse, además, las entradas «engranaje» y «representación».

Engranaje (*Gestell*). La palabra alemana *Gestell* puede significar «armazón», «dispositivo», «esqueleto», «soporte», «caballete», «marco», «montura», «estante». Heidegger, en cambio, lo utiliza en un sentido peculiar y poco habitual, que intenta reunir en una misma palabra el significado del prefijo colectivo *ge-* («conjunto», «reunión», «colectividad») y el del verbo *stellen* («colocar», «poner», «disponer», «ajustar», «situar», «emplazar»). Literalmente, *Ge-stell* vendría a expresar la estructura inherente al conjunto (como denota el prefijo colectivo *ge-*) de las cosas colocadas, dispuestas y ordenadas (*stellen*). Lo mismo que en los casos de *Gebirge* («conjunto de montañas» o «cordillera») y *Gemüt* («conjunto de estados de ánimo» o «talante») y, sobre todo, en el conocido fenómeno del *Gerede* («conjunto de lo hablado» o «habladurías») de *Ser y tiempo* y el *Geviert* («conjunto de los

cuatro elementos» o «cuaternidad») del que se habla en los escritos del Heidegger tardío.

La variedad de soluciones de traducción que encontramos en francés (*arraisonnement* y *dispositif*), en inglés (*enframing* y *positionality*), en italiano (*imposizione*) y en castellano («estructura de emplazamiento», «imposición» y «lo dispuesto») muestra la riqueza de matices que encierra el término *Gestell*. A nuestro juicio, «engranaje» es una palabra castellana sencilla y relativamente coloquial que condensa muchos de los matices mencionados y, además, evita la creación de neologismos que en ocasiones dificultan la lectura del texto. Según el Diccionario de Real Academia Española, engranaje es «el conjunto de las piezas que engranan». Así, el engranaje heideggeriano puede entenderse como el conjunto de cosas ordenadas, dispuestas, producidas y entrelazadas entre sí por medio de un control racional de las fuerzas y los productos de la naturaleza. De esta manera, la naturaleza queda sometida a nuestro dominio como un fondo de reservas que está constantemente a nuestra disposición.

El engranaje no designa, pues, una propiedad de las producciones técnicas, sino una forma de presentación de las cosas, un modo de disposición de la realidad. El engranaje, como esencia de la técnica moderna, es nuestro destino, esto es, la forma en que el ser se des-oculta en la época contemporánea (véase entrada «destino»). En otras palabras, la técnica moderna no remite a la relación instrumental que habitualmente establecemos con las cosas; antes bien, es el propio lugar de descubrimiento de la naturaleza y, por ende, del ser humano. Así, la técnica acaba por imponer su propio cuño al ser.

A partir de la raíz *stellen*, Heidegger habla de *vorstellen* («representar»), *her-stellen* («producir»), *be-stellen* («solicitar», «pedir») y otros derivados. Heidegger reúne todos estos derivados en su concepción de la técnica moderna. En la moderna era técnica, cualquier cosa es representada (*vorgestellt*) y/o producida (*hergestellt*) con arreglo a criterios calculables y racionales. Las cosas quedan así dispuestas (*gestellt*) para ser solicitadas (*bestellt*) como un fondo permanente (*Bestand*) de existencias (*Vorrat*) a nuestra disposición.

En la época de la técnica moderna, las cosas ya no se muestran libre y espontáneamente desde sí mismas, sino que quedan sometidas a la lógica del engranaje, es decir, se convierten en objetos producidos, dispuestos, controlados y solicitados para el uso y el consumo. La naturaleza y el ser humano no son una excepción. Las fuerzas humanas y las fuerzas naturales también están al servicio de la técnica: la naturaleza queda reducida a un fondo de energías y materia; el ser humano, por su parte, se convierte en fuerza de trabajo. Las cosas con las que antes manteníamos cierto grado de proximidad y familiaridad se desvanecen y se transforman ahora en meros objetos de cálculo y en simples representaciones. Ese es el verdadero peligro de todo el dispositivo técnico desplegado por el engranaje. El engranaje muestra ese peligro, pero el peligro queda velado, permanece encubierto (*ver-stellt*). Nos hacemos la ilusión de que la técnica está bajo el control del ser humano. Sin embargo, el engranaje nunca puede ser dominado por el hombre. La realidad misma en la que vivimos se articula y despliega en forma de engranaje. Por ello, Heidegger habla de la técnica como un destino del ser. Véanse las entradas «destino» y «emplazar».

Esencia (*Wesen*). El término alemán *Wesen* se traduce habitualmente por «esencia». El sustantivo *Wesen* deriva del verbo *wesen*, que tiene un uso escaso en el alemán moderno. El verbo sobrevive primariamente en formas del verbo *sein* («ser»), como en el caso de *anwesend sein* («estar presente»), *abwesend* («estar ausente»), *gewesen* («haber sido») o *Anwesenheit* («presencia»). A su vez, las formas verbales antiguas de las que procede *wesen* significan «habitar», «morar», «vivir», «modo de ser». En diferentes textos de los años cincuenta, Heidegger identifica *wesen* con *währen* («durar»), justamente para resaltar este aspecto dinámico y activo.

En el *Diccionario Grimm*, al que Heidegger recurre con frecuencia en sus análisis etimológicos, la entrada de *wesen* empieza con los verbos *leben* y *weben*, en los que resuena precisamente *wesen*. Las locuciones *leben* («vivir», «tener vida», «dar señales de vida») y *weben* («tejer», «hilar», «tramar», «entrelazar») indican que *wesen* remite al estar vivo, esto es, al existir, al estar ahí. *Weben*, por su parte, denota una serie de acciones ligadas a un movimiento que entrelaza diferentes elementos. Así, caracterizar *wesen* en términos de *leben und weben* sirve para remarcar el hecho de que *wesen* tiene un carácter efervescente, que expresa la actividad de algo que viene a la presencia, el despliegue del ser de una cosa. Así, por ejemplo, Eckhart emplea vocablos como *bullitio*, *perfusio*, *fervens*, *liquescens* o *bulliens* para aprehender la esencia dinámica de Dios. Esto permite comprender el verbo *wesen* y el sustantivo *Wesen* en un sentido verbal activo, que es el que Heidegger quiere precisamente destacar y contraponer a la noción clásica de esencia.

En el curso de la historia de la metafísica, se considera que la esencia constituye el ser de una cosa, la cualidad por la

que un ente es lo que es, la naturaleza de algo que permanece inmutable en el tiempo. En la ontología escolástica, la esencia remite a la naturaleza interior de una cosa, la cual, a su vez, es independiente de su existencia. En Platón, por ejemplo, la oüaía se asocia a lo verdadero por oposición a la apariencia y sirve para designar la realidad verdadera e inmutable de las ideas frente a la realidad sensible y cambiante de las cosas reales. Esta permanencia, esta inmovilidad es el elemento distintivo del ser de una cosa. En contra de la concepción clásica de esencia (*Wesen*), Heidegger propone comprender esencia en el sentido verbal activo de esenciar, de un venir a la presencia (*Wesung*). Mientras que la noción tradicional de esencia alude a la inmutabilidad y presencia de un principio universal (la Idea, Dios, el Sujeto, el Espíritu), el sentido verbal piensa la esencia en términos históricos y activos como un acontecimiento apropiador (*Ereignis*). En definitiva, al leer este texto es importante disociar el significado tradicional de esencia de lo que Heidegger entiende por *Wesen:* lo que origina y funda algo.

Existencias (*Vorrat*). La palabra alemana *Vorrat* significa «existencias», «provisiones», «acopio», «reservas». Aquí preferimos el término genérico de «existencias» en lugar de «provisiones». Si bien «provisiones» permite traducir y jugar con el sentido del prefijo alemán *Vor-* («pre-» o «pro-»), descartamos esta opción, porque «provisiones» se utiliza más en el sentido del conjunto de alimentos que se guardan o reservan para un fin. «Existencias» es aquí equivalente a *stock*, es decir, almacenamiento de mercancías y productos disponibles.

Fondo permanente (*Bestand*). En el lenguaje común, *Bestand* significa «permanencia», «consistencia», «continui-

dad», «duración». En nuestro caso utilizamos la expresión «fondo permanente», en el sentido de un fondo de reservas almacenables, manipulables y consumibles que permanece (*Stand*) a nuestro servicio. No hay otra cosa que un fondo permanente de reservas. En la era técnica, las cosas pierden su carácter de objeto en sí. Dejen ser objetos puramente representados y colocados delante del sujeto para convertirse en algo utilizable, dominable y disponible. El fondo permanente es un circuito dinámico que se autorregula a sí mismo, es decir, no hay nada que permanezca fuera de él. Todas las cosas quedan así reducidas a un fondo de reservas, incluidos el propio ser humano y la naturaleza. Véanse también las entradas «engranaje» y «objeto».

Historia (*Geschichte*) e **histórico** (*geschichtlich*). En el contexto de *Ser y tiempo*, *Geschichte* («historia») hace referencia a la realidad histórica de la existencia humana, remite al proceso de gestación histórica de nuestra propia existencia, esto es, constituye el tejido histórico de nuestra vida. *Historie* («historiografía»), en cambio, es la ciencia histórica que se limita a la mera constatación de hechos ocurridos en el pasado. Literalmente, se podría decir que historia (*Geschichte*) es el conjunto (como denota el prefijo colectivo *ge-*) de las capas, los estratos y los sedimentos (*Schicht*) acumuladas en el tiempo. En este sentido, ser histórico significa estar constituido por las diferentes capas de sentido que determinan nuestra existencia temporal. Esos sedimentos forman parte de nuestro pasado, influyen sobre nuestro presente y tienen efectos sobre nuestro futuro. Dicho en palabras de *Ser y tiempo*, configuran la historicidad del Dasein. En escritos tardíos, como en esta conferencia sobre la técnica, la historicidad del Dasein es reemplazada por la historia del ser, es de-

cir, por el acontecer histórico del ser. Heidegger juega con el parentesco lingüístico de *Geschichte* («historia»), *Geschick* («destino») y *Geschehen* («acontecer») para hablar de la historia del ser, del destino del ser y del acontecer del ser. Véase la entrada «historiografía».

Historiografía (*Historie*) e **historiográfico** (*historisch*). Nos encontramos aquí con la diferencia entre historia (*Geschichte*) e historiografía (*Historie*), que está muy presente en toda la obra heideggeriana. *Historie* designa la ciencia histórica que convierte la historia en un simple objeto de estudio del pasado que se limita al establecimiento de secuencias históricas. A juicio de Heidegger, la historia queda así reducida a una simple ordenación de hechos históricos y a una mera cronología de acontecimientos sucedidos en el pasado. La *Geschichte*, en cambio, es la historia efectivamente acontecida, la historia que somos nosotros mismos. *Geschichte* viene del alemán *geschehen* («acontecer», «suceder»), mientras que *Historie se* remonta al griego íoTopetv («investigar», «indagar», «examinar»). Traducimos *historisch* por «historiográfico» e *Historie* por «historiografía», mientras que para *Geschichte* y *geschichtlich* recurrimos a «historia» e «histórico», respectivamente. Véase la entrada «historia».

Lo iluminado (*das Gelichtete*). El verbo *lichten* («iluminar», «aclarar», «despejar») y el correspondiente sustantivo de *Lichtung* («claro») no solo hay que entenderlos en el sentido de luz (*Licht*) sino, sobre todo, como la apertura de aquel espacio, de aquel claro que en primera instancia posibilita la donación y manifestación de las cosas.

Objeto (*Gegenstand*). Heidegger entiende aquí *Gegenstand* en el sentido literal de «lo que está puesto o colocado» (*stehen*) «contra» o «delante de» (*gegen*). Mientras que en

Grecia —como escribe Heidegger en diferentes textos de los años treinta y cuarenta— las cosas (*Ding*) se manifiestan desde sí mismas, encontramos que en la filosofía moderna los entes se conciben como entes contra-puestos (*Gegen-stand*) al yo, es decir, entes que se convierten en objetos de representación para un sujeto. Este proceso de objetivación alcanza su máxima expresión en la época de la técnica moderna, en el que las cosas son reducidas a un fondo de reservas disponibles para el uso humano. Precisamente el desmontaje crítico del esquema moderno de sujeto-objeto y la búsqueda de otro modo de donación y de relación con las cosas son dos pilares básicos del pensamiento heideggeriano. Véanse también las entradas «fondo permanente» y «representación».

Ocasionar (*veranlassen*). El verbo *veranlassen* significa «ocasionar», «dar lugar a», «motivar», «causar», «propiciar». Heidegger escribe la palabra *ver-an-lassen* con guiones para resaltar el significado de cada uno de los elementos. Una de las funciones del prefijo *ver-* es intensificar la fuerza del verbo. *Veranlassen* es más activo que *anlassen* («dejar puesto», «poner suelto»). El *ver-* implica un hacer, un engendrar, un originar, un ir hacia adelante. Aquí hemos optado por la solución de «ocasionar», que a veces reforzamos con la formulación más literal de «dar-lugar-a». Véanse las entradas «producir» y «ser responsable de».

Ocasionar productor (*hervorbringendes Veranlassen*). Se trata de un desvelamiento que se produce en el modo de la noínai^.

Otorgar (*gewähren*). Heidegger utiliza la expresión *gewähren* («otorgar», «conceder», «dar», «donar») en varios pasajes de este texto en conexión con el verbo *währen* («du-

rar», «permanecer», «continuar», «guardar»). Heidegger vincula estas dos palabras con la noción de esencia para expresar la idea del origen o el inicio de algo que dura y perdura en el mismo proceso de venir a la presencia.

Poner (*stellen*). Véanse las entradas «emplazar» y «representación».

Producir (*hervorbringen*). El verbo alemán *hervorbringen*, que en otros pasajes del texto también se utiliza en forma sustantivada, incluye un amplio abanico de significados y matices que va de «producir», «traer hacia adelante», «generar» a «engendrar», «hacer», «crear» y «causar». Heidegger escribe la palabra con guiones para enfatizar el aspecto dinámico de sus prefijos adverbiales: *her-* («hacia», «ahí») y *vor-* («delante»). De ahí que *her-vor-bringen* pueda traducirse literalmente como «traer-ahí-delante». *Her-vor-bringen* designa el movimiento por el que algo —como la copa de plata descrita por Heidegger en este texto— es traído ahí delante, es decir, por el que algo pasa del ocultamiento al estado de des-ocultamiento. En nuestro caso optamos por la solución «pro-ducir», escrito con un guion, para destacar gráficamente el aspecto transitivo. Ello nos permite traducir sin mayores dificultades expresiones como *das handwerklich und künstlerisch Hervorgebrachte* y *das technische Hervorbringen* por «lo pro-ducido artesanal y artísticamente» y «la pro-ducción técnica», respectivamente.

Proeza (*Frömmigkeit*). El sentido de la palabra alemana *Frömmigkeit* que uno encuentra habitualmente en los diccionarios es «piedad» o «devoción». A nuestro juicio, la opción de traducir «Preguntar es la piedad del pensamiento» nos parece que desvirtúa profundamente lo que Heidegger quiere transmitir en la última línea de su conferencia. La piedad

implica cierto grado de ritualidad y denota cierto grado de devoción religiosa que ya no tiene cabida en la desacralizada era de la técnica. Unas páginas antes Heidegger equipara el adjetivo *fromm* con el griego πρόμος en el sentido de ser dúctil con la custodia de la verdad. En otras palabras, ser *fromm* en la época del dominio técnico significa ser flexible, saber adaptarse a las circunstancias y, sobre todo, tener la fuerza, la capacidad y la valentía para sobreponerse a la fuerza uniformadora del engranaje. En Homero, por ejemplo, se llama πρόμος al que en la batalla se adelanta a la fila de combate y se encara a solas con un adversario. Para Heidegger, ser *fromm* en tiempos de la técnica es un verdadero desafío para el pensamiento y la meditación filosófica que nos exhorta a recuperar la proximidad perdida con las cosas. Por eso hemos optado por la solución «proeza».

Provocación (*Herausforderung*) y **provocar** (*herausfordern*). En la era técnica en la que nos ha tocado vivir, la provocación consiste en dos cosas. Por una parte, es un desafío que impone la entrega de energía, la producción de mercancías y el almacenamiento de existencias; es un reto que exige la fabricación de máquinas y equipamientos, la explotación y el domino de los recursos naturales. Y, por otra parte, dicha provocación presenta las cosas solo como existencias solicitables y productibles. La realidad queda convertida así en un *stock* de reservas almacenables, manipulables y consumibles.

Representación (*Vorstellung*). La palabra *Vorstellung* se compone del prefijo *vor-*, que significa «delante, en frente», y el verbo *stellen* («poner, colocar»). Literalmente, pues, *Vorstellung* significa «colocar (algo) delante de (alguien)». *Vorstellung* también comparte la ambigüedad de muchas palabras alemanas que terminan en *-ung:* puede significar tanto

el «acto de representar» (*vorstellen*) como «lo que es representado» (*Vorgestelltes*). Aquí *Vorstellung* se traduce por «representación» para subrayar el modo característico en que se dan las cosas en el ámbito de la técnica y la ciencia modernas.

Representarse algo o, mejor dicho, «colocar algo delante de alguien» es el rasgo fundamental del pensamiento metafísico y el fundamento de la modernidad. A juicio de Heidegger, una de las características del pensamiento moderno descansa en el concepto de representación. Descartes, por ejemplo, equipara pensamiento a representación; esta coloca delante del sujeto el objeto a conocer. En Kant, la representación viene acompañada de una concepción del yo como un sujeto: el yo se convierte en un yo aislado, que acompaña a las representaciones. Dicho en otras palabras, en lugar de limitarse a la vivencia directa de las cosas tal como estas se presentan y se dan desde sí mismas, la representación intenta fijar y capturar conceptualmente las cosas por medio del cálculo y el uso de la razón. Así, las cosas (*Ding*) dejan de aparecer tal como son para convertirse en ob-jetos (*Gegen-stand*), es decir, en algo colocado y puesto delante del sujeto. La representación, por tanto, somete la realidad a un proceso de objetivación y dominación racional de las cosas, reduciendo así todo ente a mero objeto y todo ser humano a simple sujeto. En este sentido, *vorstellen* también puede querer decir estar delante de un tribunal, sugiriendo que el ser humano es un juez que aplica la ley de la razón para juzgar y decidir sobre lo que es un ente. Al reducir todo ente a objeto, la fuerza del pensamiento moderno impide que las cosas se manifiesten y se den de una manera diferente. Para más in-

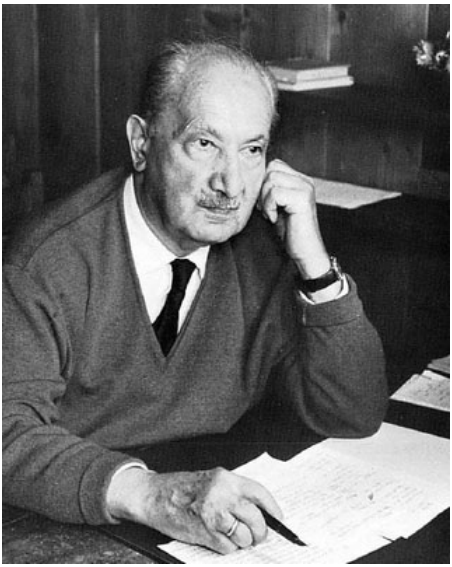
formación, véanse las entradas «emplazar», «engranaje» y «objeto».

Ser responsable de (*verschulden*). El verbo *verschulden* tiene una amplia gama de significados que va desde «ser responsable de», «ser culpable de», «tener la culpa de», «llevar la responsabilidad de» hasta «estar empeñado», «endeudarse», «cargarse de deudas», «deber» y «estar en deuda». *Schuld* reúne originariamente los dos sentidos de «cometer una infracción» y «tener consecuencias». Heidegger intenta despertar toda esta gama de matices, que, a su juicio, se hallan en una relación de interdependencia mutua. A modo de ejemplo, *Das, was ein anderes verschuldet* es una expresión idiomática que para un alemán significa «aquello que es causa de algo». Y en nuestra lengua usamos las expresiones «ser culpable de» o «ser responsable de» como equivalentes de «ser la causa de». La palabra αἴτιον ha sido traducida comúnmente como *causa*, pero Heidegger se apresura a indicar que propiamente significa «lo que tiene la culpa de», «lo que es responsable de» (*verschulden*) otra cosa. Así, las cuatro causas de la tradición son los cuatro modos solidarios del ser responsable. El ejemplo de la copa de plata que se ofrece en el siguiente párrafo de la conferencia deja ver que este es el sentido que Heidegger tiene presente cuando utiliza el término «ser responsable de».

Solicitar (*bestellen*). El verbo *bestellen* tiene varias acepciones: «solicitar», «ordenar», «pedir», «requerir», «encargar». En nuestro caso hemos optado preferentemente por «solicitar», si bien en algunos momentos también nos inclinamos por «requerir» y «ordenar». A partir de aquí traducimos *bestellbar* por «solicitable» (y, ocasionalmente, por «ordenable» o «disponible»), *Bestellbarkeit* por «solicitabilidad»

(y, de manera puntual, por «disponibilidad») y *bestellt* por «solicitado» (y, a veces, por «requerido»). Véase también la entrada «emplazar».

Verdad (*Wahrheit*). En la tradición filosófica alemana *Wahrheit* se utiliza para traducir el término latino *veritas,* que, a juicio de Heidegger, no reproduce el sentido originario del concepto griego ἀλήθεια. Ἀλήθεια expresa el proceso por el que algo sale de su estado de ocultamiento. La verdad así entendida designa el proceso de manifestación del ente, el venir a la presencia de una cosa, el emerger desde el encubrimiento. Esto explica que Heidegger entienda la verdad como des-velamiento (*Entbergung*), des-ocultamiento (*Unverborgenheit*) o des-cubrimiento (*Enthüllung*). Se trata, por tanto, de una concepción ontológica de la verdad, que sitúa el problema más allá de la concepción tradicional de la verdad entendida como adecuación de entendimiento y realidad, como corrección de la representación y el juicio. La representación y el pensamiento calculador de la técnica moderna como formas de acceso a la realidad no parecen tener en cuenta que la representación de una cosa solo es posible en el marco de un horizonte de sentido previamente abierto, en una apertura que posibilita una comprensión primaria de las cosas representadas. La conferencia de Heidegger nos invita precisamente a meditar sobre ese ámbito previo de sentido, sobre ese claro en el que se nos dan inicialmente las cosas *antes* de ser representadas, dispuestas y solicitadas por el engranaje técnico. Véanse las entradas «desvelar» y «engranaje».



Martin Heidegger (Messkirch, Baden-Wurtemberg, Alemania; 26 de septiembre de 1889 – Friburgo de Brisgovia, Baden-Wurtemberg, Alemania; 26 de mayo de 1976). Considerado como uno de los filósofos más complejos e importantes del siglo xx, una de las máximas figuras de la filosofía moderna. Muy influenciado por los presocráticos, por Kierkegaard y por Nietzsche, en su obra más destacada, *Ser y tiempo* (1927), se interesa de lo que consideraba la cuestión filosófica esencial: ¿Qué es ser? Desde entonces, su producción científica y ensayística fue muy extensa.

Notas

[a] 1954: (economía – cobertura de necesidades – consumo) industria. *El elevado potencial de consumo.* [*N. del T.*: 1954 hace referencia a la fecha de la primera publicación de la conferencia *La pregunta por la técnica* en el Anuario de la Academia Bávara de las Bellas Artes].

[b] o ahora *el* modo determinante del desvelamiento

[c] 1954: ¡Esto o aquello desoculto! ¿Pero *el* desocultamiento como tal? ¿El ocultamiento?

[d] 1954: ¿significa? ¡Apropiado más propiamente en el acontecimiento!

[e] 1954: ¿significa? Dicho metafísicamente: en un orden señalado del ser y de la relación correspondiente. Véase *Zur Seinsfrage* [en GA 9; trad. cast.: «En torno a la cuestión del ser», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000].

[f] *El engranaje*

1. como esencia de la voluntad de querer – «esencia» en el sentido del continuo perdurar – el rasgo-fundamental – paso del fundamento – fundar continuo
2. como resonancia retenida
   olvido – lo-«puesto» del «~~ser~~».
3. como velo del acontecimiento primer relucir, uso más oculto y extremo en el solicitar <<

[g] 1954: véase *Identität und Differenz* [en GA 11; trad. cast.: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988].

[h] 1954: ¡con mayor claridad! Una palabra corriente y usada ónticamente que es elevada a un señalado rango ontológico.

[i] 1954: ¡no solo al hombre! Acontecimiento y *la cuaternidad*

[j] 1954: sobre θέσις, véase ahora *Der Ursprung des Kunstwerkes. Nachwort* [en GA 5; trad. cast.: «Epílogo», *El origen de la obra de arte*, Madrid, Alianza, 1996].

[k] 1954: orientado de una manera demasiado unilateral hacia el *deloun*.

[1] [Trad. cast.: *Imagen de la naturaleza en la física actual*, Barcelona, Ariel, 1976].

[l] en

[m] 1962: véase *Zeit und Sein* [en GA 14; trad. cast.: *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2011. *N. del T.:* 1962 hace referencia al año en que la conferencia *La pregunta por la técnica* se publicó en el pequeño volumen intitulado *Die Technik und die Kehre*].

[2] En *Wegmarken* [GA 9, p. 190 s.; trad. cast.: «De la esencia de la verdad», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 163].

[n] 1962: véase *Einblick [in das was ist]* 1949 *ajustar* [en GA 79].

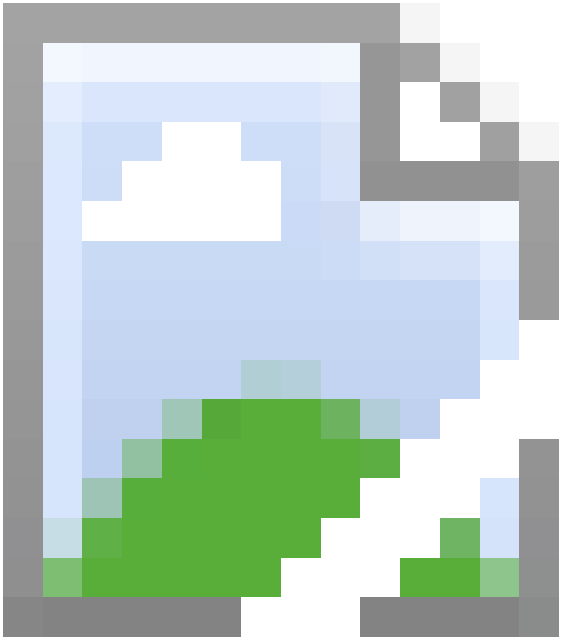
[o] Olvido de la di-ferencia

[p] 1962: se reparte y se asigna correspondientemente al hombre.

[q] 1962: el acontecer mismo

Índice de contenido

Nota sobre la presente edición
La pregunta por la técnica
Glosario terminológico comentado
Sobre el autor



ÍNDICE

La pregunta por la técnica 2
Nota sobre la presente edición 4
La pregunta por la técnica 6
Glosario terminológico comentado 45
Sobre el autor 63
Notas 64